



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2010

**Vorgängiges Vertrauen – Nachdenklicher Glaube. Ein theologischer Essay zu
Rudolf Bultmann und William James**

von Sass, Hartmut

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-41957>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

von Sass, Hartmut (2010). Vorgängiges Vertrauen – Nachdenklicher Glaube. Ein theologischer Essay zu Rudolf Bultmann und William James. *Hermeneutische Blätter*, (1/2):52-66.

Vorgängiges Vertrauen – Nachdenklicher Glaube

Ein theologischer Essay zu Rudolf Bultmann und William James

Hartmut von Sass

(Auf)Takt(ieren)

Wer jemandem glaubt, vertraut ihm – *immer*; und wer jemandem vertraut, glaubt ihm, was er sagt – *meistens*. Es gibt keinen Glauben im Personalen, der nicht zugleich mit Vertrauen einher ginge; und es gibt kein personales Vertrauen, das nicht zugleich mit Glauben verbunden wäre. Wenn zum Beispiel Martin seinem Freund Philipp glaubt, was dieser ihm berichtet (sofern der Bericht stimmig ist und mit dem zusammen passt, was Martin sonst noch weiß oder zu wissen meint), wird er Philipp (und darin erst dem von Philipp Gesagten) zugleich vertrauen (sofern das Gesagte Alternativen zulässt, sodass man überhaupt vertrauen kann, gerade weil es ganz anders, als Philipp gesagt hat, sein könnte); und wenn Martin seinem Freund wirklich vertraut, wird er ihm in der Regel glauben, was dieser ihm be(r)ichtet (sofern sie eine gemeinsame Geschichte durchlaufen haben, in der dieses Vertrauen gewachsen ist; eben diese Geschichte *ist* ihre Freundschaft); Martin glaubt das, was Philipp sagt, mithin: Martin glaubt (an) Philipp.

Auch in der Theologie geht es um eine Freundschaft, in welcher Gott den Menschen zu seinem «Partner» macht und in der der Mensch erkennt, dass er stets der von und für Gott «gemachte Partner» ist.¹ Wer (an) Gott glaubt, vertraut ihm – *immer*; und wer Gott vertraut, glaubt ihm, was er sagt – nicht meistens, sondern *ausnahmslos*. Entsprechend lautet die dogmatische Auskunft, dass es eine *fides* ohne *fiducia* nicht geben könne; Glaube an Gott ist wesentlich ein auf Gott vertrauender Glaube. Doch damit ist über das konkrete Verhältnis zwischen Glauben und Vertrauen noch nicht allzu viel gesagt. Es könnte sich um eine modale Relation handeln, sodass die *fiducia* eine Vollzugsweise der *fides* ist (Glauben *als* Vertrauen); es könnte eine strikt synonyme Beziehung gemeint sein, sodass die *fides* nichts anderes ist als die *fiducia* (Glauben *als* Vertrauen). Oder aber beide gingen

¹ Dazu W. Krötke, Gott und Mensch als «Partner». Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: ZThK Beiheft 5 (1989), 217–235.

ein asymmetrisches Verhältnis ein, in dem die *fiducia* eine Eigenschaft der *fides* bildete (*vertrauender Glaube*). Oder die Asymmetrie wäre normativ gemeint, sodass die *fides* über das rechte Vertrauen entscheidet: Wahres Vertrauen müsste als ein durch den Glauben qualifiziertes Vertrauen charakterisiert werden (*vertrauender Glaube*).²

Diese vier prominenten, wenn auch unvollständigen Optionen werden sich nicht in jedem Fall ausschließen und ihre sich in Teilen anbietenden Kombinationen mögen sichtbar werden, wenn man sie als Beschreibungen verständlich machte, die von unterschiedlichen Perspektiven aus gewonnen wurden. – Was aber könnten die Gründe dafür sein, dass die als *fiducia* bestimmte *fides* zu einem für die protestantische Tradition geradezu klassischen Topos promovierte? Etwa weil sie die als geglückt empfundene Beschreibung des Glaubens darstellt? Oder weil sie die als nicht weniger treffend empfundene Kritik fehlgeleiteter Beschreibungen des Glaubens liefert? Dass sich Denkfiguren zu «Klassikern» verfestigen, verdankt sich kaum ihrer konstruktiven Macht allein, sondern ebenso sehr ihren korrektiven Potentialen.³

Bei dem als Vertrauen bestimmten Glauben verhält sich dies nicht anders, wie wir am Beispiel der Theologie Rudolf Bultmanns sehen werden. Ich möchte mich dazu auf seinen Einspruch gegen das, was er als «Orthodoxie» vorstellt, konzentrieren, wobei die Relozierung der *fiducia* in ihrer Beziehung zu anderen Momenten der *fides* im Mittelpunkt steht (I.). Welche Form nun diese neue Verortung des Vertrauens im Geflecht des Glaubens konkret annimmt, wird jedoch von Bultmann nicht hinreichend geklärt. Deshalb holen wir uns Hilfe – von William James. Beim Pragmatisten James erhält das Vertrauen eine systematische Wertschätzung, die dort in die Priorität des Vertrauens vor der Wahrheit mündet. Ich werde diesen primären Charakter – versuchsweise – auf das von Bultmann gestellte, aber zuletzt offen gelassene Problem der als *fiducia* bestimmten *fides* rückübertragen, nicht ohne die Grenzen dieses Manövers mitzubedenken (II.1.-3.).

² Zur letzten Version vgl. I.U. Dalferth, Vertrauen und Hoffen. Orientierungsweisen im Glauben, in: ders./S. Peng-Keller (Hg.), *Fiducia als quaestio disputata* (i. E.).

³ Mit Blick auf das Vertrauen wäre zu bedenken, was das «Andere des Vertrauens» sein könnte; Ricœur etwa meint: der Verdacht; vgl. Ph. Stoellger, Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I.U. Dalferth und ders., *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas* (RPT 18), Tübingen 2005, 273–316, hier: 278 mit Anm. 17.

I. Bultmann zwischen Orthodoxie und Liberalismus

Wer vertraut, verlässt sich – selbst; selbst beim Selbstvertrauen.⁴ Wer vertraut, führt somit eine «exzentrische Lebensform»⁵, ist also ein Exzentriker, jemand, der außerhalb des Zentrums steht, um einem anderen Platz zu machen. Dass diese Um- und Gegenbesetzung theologisch fruchtbar gemacht wurde, oder stärker: dass sie selbst theologischen Ursprungs ist, überrascht nicht. Die reformatorische Tradition bekräftigt dies, wie man an Luthers Auslegung des ersten Gebots⁶ ebenso erkennen kann wie an Rudolf Bultmanns Versuchen, sich in einem nicht nur intellektuell prekären Klima wieder auf den Mann aus Wittenberg zu besinnen. Der durch das Wort aus sich herausgerufene Mensch, gibt sein Vertrauen auf sich selbst preis, um «sein Herz an Gott zu hängen» und allein auf ihn – und somit auf andere – zu vertrauen.⁷ Dieses Vertrauen kann nun gemäss Bultmanns recht heterogenen Auskünften ganz unterschiedliche Formen annehmen: Es kann als eine (nonkognitive) *Einstellung oder Haltung* bestimmt werden;⁸ oder als *Tat*, die nur «im Vollzug» ist;⁹ oder als *Hoffnung*;¹⁰ oder schließlich als *Gehorsam*.¹¹

Doch bei Bultmann geht die Treue zur lutherischen Betonung des Vertrauens dazu über, sich zur theologischen Selbstverständlichkeit im Blick auf den zu klärenden Glaubensbegriff zu verflüchtigen. Was aber selbstverständlich scheint, wird nicht mehr befragt. Dies führt zu drei grösseren Problemen: Erstens stehen die skizzierten Verwendungen des Vertrauensbegriffs unverbunden nebeneinander; zweitens werden grammatische Unterschiede – etwa die Differenz zwischen Vertrauen (*trust*) und Sich-Verlassen (*reliance*)¹², aber auch

⁴ Denn Selbstvertrauen als Vertrauen des Selbst hat eine wesentlich komparative Struktur des Umwegs über andere; man vertraut sich selbst, insofern man sich in Bezug (in Relation bzw. im Vergleich) zu anderen ortet und orientiert.

⁵ So W. Pannenberg, Systematische Theologie, Band I, Göttingen 1988, 127.

⁶ Vgl. M. Luther, Großer Katechismus, in: BSLK, Göttingen ¹²1998, bes. 560.

⁷ Siehe R. Bultmann, Glauben und Verstehen III, Tübingen ³1965, 170; ders., Art. *pistis*, in: ThWNT VII, 174–182 und 197–230, hier bes. 199.

⁸ Vgl. Bultmann, Theologische Enzyklopädie, hrsg. von E. Jüngel und K. W. Müller, Tübingen 1984, v.a. § 5; ferner Art. *pistis*, 179, 182.

⁹ Vgl. Bultmann, Theologische Enzyklopädie, 134; ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen ⁴1965, 156f.; zu den Hintergründen bei Wilhelm Herrmann siehe: Glauben und Verstehen I, Tübingen ⁵1964, 101–103.

¹⁰ Vgl. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁹1984, 323; ders., Art. *pistis*, 176, 207; ders., Glauben und Verstehen II, 216, 220.

¹¹ Vgl. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 315f.; ders., Jesus, Tübingen [1926] 1958, 68; ders., Glauben und Verstehen I, 288; II, 155; III, 128.

¹² Siehe A. Baier, Trust and Antitrust, in: Ethics 96 (1), 1986, 231–260.

die zwischen Vertrauen und Vertrautheit bzw. die Abgrenzung von *trust* zu *distrust* und *mistrust* – nicht thematisch; drittens wird das Problem der Vereinbarkeit des Vertrauens mit anderen Kategorien zur Näherbestimmung des Glaubensbegriffs, etwa das bei Bultmann so zentrale Selbstverständnis, zunehmend sichtbar.¹³

Die genannten Problemfelder müssen hier nicht «beackert» werden, sie bilden aber den Hintergrund für Bultmanns «eigentliche Intention», mittels des Vertrauensbegriffs die wirkmächtige altprotestantische Orthodoxie einer Korrektur zu unterziehen. Diese Tradition geht ihrerseits auf die Vorarbeiten von Philipp Melanchthon zurück, um in dessen Spuren den Glauben erstmals in dieser Form dreifach aufzugliedern: in die *notitia* (Kenntnis), *assensus* (Zustimmung) und *fiducia* (Vertrauen). Diese Momente des Glaubens sind zugleich als Präzisierungen der auch von Bultmann immer wieder traktierten augustinischen Differenz zwischen den Glaubensinhalten (*fides quae creditur*) und dem Glaubensvollzug (*fides qua creditur*) zu verstehen,¹⁴ sodass sich folgende Zuordnung ergibt:

Inhalte des Glaubens (<i>fides quae</i>)		Vollzug des Glaubens (<i>fides qua</i>)
<i>notitia</i>	<i>assensus</i>	<i>fiducia</i>

Doch diese Interpretation legt nahe, dass das primäre der drei Elemente die Kenntnis der Inhalte bilde, deren Annahme rational unausweichlich bleibe – eine Annahme, die sich im Modus des dann sekundären Vertrauens auf diese sich zum Teil erst zukünftig bewahrheitenden Inhalte vollziehe. Ein solches Bild würde heute unter dem Etikett eines kruden Kognitivismus firmieren, der die existentiellen Aspekte des Glaubens (die *fides qua creditur*) zu nivellieren droht. Die Zuwendung Gottes in Anrede und Ruf vollzieht sich jedoch nicht in bloßer Mitteilung einer angeblich «reinen Lehre», sondern als Gabe, die die im traditionellen Bild unterstellte Reihenfolge der drei Momente in ein unauflösliches Ineinander übergehen lässt. Die *notitia* wird damit selbst als Bewegung des Glaubens verständlich, der sich immer schon als Vertrauen vollzieht. Bultmanns Kritik der Orthodoxie unternimmt es, diese reformatorische Einsicht zurückzugewinnen.¹⁵

¹³ Ich tippe diese Probleme hier nur an; Genauerer bietet ein anderer Text: H. von Sass, *assensus fiduciae*. Glaube als Vertrauen bei Rudolf Bultmann; i. E.

¹⁴ Vgl. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, §§ 4 & 6; ders., *Theologie als Wissenschaft*, in: ZThK 81 (4), 1984, 446–469, bes. 454–456.

¹⁵ Daran erinnert E. Jüngel, *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen (1990) 2003, 16–77, 48f. – mit Verweis auf *Theologische Enzyklopädie*, 34.

Bultmann kritisiert also keineswegs das überkommene Vokabular der skizzierten Tradition, sondern die in ihm vorgenommene, aber verfehlte Zuordnung der drei traditionellen Strukturmomente. Seine korrigierende Auffassung entwickelt Bultmann nun nicht direkt konstruktiv, sondern in einer kritischen Doppelfront gegen das, was sich ihm als «Orthodoxie» bzw. «Liberalismus» darstellt. Dabei läuft das von ihm vorgestellte Bild religiösen Glaubens nicht auf eine Figur des Dritten jenseits rechtgläubiger bzw. allzu liberaler Spielarten hinaus, sondern auf eine *via media*, die der Balance der Wahrheitsmomente beider aufs Monopol tendierenden Extreme verpflichtet ist. Bultmanns Position ist damit eine im besten Sinne konservative: Sie ist daran interessiert, die jeweilige *particula veri* beider Lager zu erhalten, ohne dass das theologische Resultat einer bloßen Addition des zuvor Abgelehnten gliche. Schauen wir uns das etwas genauer an!

Was Bultmann als Orthodoxie anspricht, umfasst die mittelalterliche Scholastik ebenso wie deren spätere und allerjüngste Ableger, insbesondere den schon genannten Altprotestantismus, aber auch die zeitgenössischen Varianten eines naturwissenschaftlich orientierten Theismus. In der «echten Orthodoxie»¹⁶ ist die Theologie zur Wissenschaft vom Glauben im Sinne der konkreten Glaubensinhalte geworden. Durch diesen Reduktionismus jedoch setzt sich das orthodoxe Lager ins Unrecht, sofern der Glaube nicht als vertrauend-gehorsame Antwort auf eine in die Entscheidung rufende Anrede verstanden wird, sondern als eigenmächtiger Entschluss, einer «reinen Lehre» zu folgen. Die altprotestantische Orthodoxie samt all ihrer Derivate «verkatholisiert» damit den Rechtfertigungsglauben zu einem Fürwahrhalten offener Mitteilungen, sodass sich der Glaube zu einer *fides historica* verdünnt, deren existentieller Bezug kaum noch mitbedacht wird.¹⁷

Es kann nicht verwundern, dass nun vor allem die protestantische Theologie ebenso prominente Gegenbesetzungen zu diesem verobjektivierenden Zugang hervorgebracht hat. Diese Linie ist im weitesten Sinn das, was Bultmann als «Liberalismus» bezeichnet, dessen Grundtendenz in der Rückführung des Glaubens auf Seelenvorgänge, Gemütszustände oder Bewusstseinsgehalte besteht.¹⁸ Die Verinnerlichung des Glaubens muss eine sichtbare *praxis*

¹⁶ Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 86.

¹⁷ Vgl. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, 97. Dagegen ist der Glaube als ein Anvertrauen zu bestimmen, nicht als menschliche Möglichkeit; dazu H. Weder, *Die Energie des Evangeliums. Hermeneutische Überlegungen zur Wirklichkeit des Wortes*, in: *ZThK Beiheft* 9 (1995): *Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung*, 94–119, hier: 105.

¹⁸ Dieser theologische Strang geht, so Bultmanns Kurzanalyse (vgl. *Theologische Enzyklopädie*, bes. § 12), auf den Pietismus des 17. Jahrhunderts zurück und pflanzt

pietatis nicht ausschließen. Dies war schon im Pietismus nicht der Fall und trifft auch nicht die Ethisierung des Glaubens in der späteren liberalen Theologie. Die «religiöse Versittlichung» wurde dabei oftmals auf den vom (Vor)Bild Jesu geprägten «Eindruck» zurückgeführt, um sich von einer spekulativen Christologie loszureißen und diese wiederum durch eine im Historischen verbleibende Jesulogie zu ersetzen: Der *kyrios* wurde zum *exemplum*, ohne *sacramentum* sein zu können.¹⁹

Mit Blick auf die Dreigliedrigkeit der Glaubensbestimmung zeigt sich in dieser doppelten Kritik Bultmanns eine leichte Asymmetrie: Während er in Bezug auf die orthodoxe Lehre deren Übervorteilung der *notitia* bemängelt, greift er in seiner Reserve gegenüber der liberalen Linie, aus der er selbst (und Karl Barth) ja theologisch stammt, nicht auf die entsprechende Überbetonung der *fiducia* zurück. Auch dies ist jedoch nicht überraschend, weil sich die liberale Theologie zumeist nicht nur als dezidiert unmetaphysisch und nachspekulativ verstanden hat, sondern sich diese Absetzung zugleich in der verwendeten Terminologie spiegelte: Es war kaum mehr von einer als *fiducia* verstandenen *fides* die Rede, sondern das Vokabular war (nach) idealistisch durchtränkt, sodass Kategorien wie die des «Erlebnisses» (etwa bei Wilhelm Herrmann) Karriere machten.²⁰

Bultmanns Urteil zu *beiden* Seiten der Vereinseitigung fasst in aller Schlichtheit das Grundproblem zusammen; es lautet:

Die beiden Wege des Liberalismus und der Orthodoxie sind also falsch, weil untheologisch. Bei beiden bestimmt nicht der Gegenstand die Theologie, und beide verlieren deshalb ihren Gegenstand überhaupt.

Der Liberalismus, weil er meint, in der *fides qua creditur* den Gegenstand der Theologie zu haben, der der wissenschaftlichen Analyse unterworfen ist. Die Orthodoxie, weil sie meint, ihren Gegenstand, die *fides quae creditur* zu haben, ohne ihn durch

sich dann über die Aufklärungstheologie und den Idealismus bis hin zur Romantik fort, deren pietistisches Erbe beim «Herrnhuter höherer Ordnung» in einer Subjektivitätstheoretischen Synthese gipfelt. Schleiermacher wird hier zum Liberalen par excellence und folglich zum Hauptreferenten, wenn es darum geht, den liberalen Verlust des Glaubensgegenstandes, die *fides quae creditur* also, anzukreiden (siehe etwa ebd., 108f. mit Anm. 43).

¹⁹ Dazu E. Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als *sacramentum et exemplum*. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: ders., Wertlose Wahrheit, 261–282, bes. 264–270.

²⁰ Wie komplex die theologische Lage jedoch im Detail aussieht, wird bei W. Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, Kap. 1–3, sehr deutlich.

die *fides qua creditur* zu haben, weil sie also meint, die *fides quae creditur* als allgemeine Wahrheiten entwickeln zu können.

Bultmanns konstruktiver Ausblick sieht hingegen Folgendes vor:

Es kann die *fides qua creditur* nur in ihrer Beziehung zur *fides quae creditur* verstanden werden, sonst hat sie *keinen Gegenstand* und ist nicht, was sie ist. Und es kann die *fides quae creditur* nur in ihrer Beziehung zur *fides qua creditur* verstanden werden; denn diese ist die *einzigste Zugangsmöglichkeit* zu ihr.²¹

Diese Bestimmungen weisen auf zwei wichtige Aspekte hin: Zum einen scheint Bultmann den Zugang zum Glauben ganz an die *fides qua creditur* und damit zugleich an die *fiducia* zu koppeln. In gewisser Hinsicht wird die sonst behauptete ›Gleichursprünglichkeit‹ der *ratio essendi et cognoscendi* dadurch wieder aufgehoben, weil die Erkenntnisweise des Glaubens allein der *fides qua* unterstellt wird. Der Gegenstand des Glaubens scheint sich hingegen ausschließlich auf die *fides quae* zu beziehen, denn ohne sie ginge auch der *fides qua* der Gegenstand abhanden. Die positiv gewendete Verhältnisbestimmung würde sich dann aber doch wieder der zuvor abgewiesenen Addition zweier Strukturelemente nähern.

II. Eine Frage des Vertrauens?

Bultmann ist sichtlich daran interessiert, sowohl ein intellektualistisches Bild religiösen Glaubens in Form der Vorordnung der *notitia* zu umgehen, als auch eine Verengung des Glaubens auf innerliche Seelenzustände im Verbund mit dessen moralistischen Auffassung zu unterlaufen. Man wird fragen können, ob dieses Programm nicht schon dadurch belastet ist, dass es in einer Terminologie – der der augustinisch-melanchthonschen Tradition – abgefasst ist, die Bultmanns konstruktivem Anliegen notorisch im Wege steht, zumal er keineswegs die traditionelle Charakterisierung der *fides* als *notitia*, *assensus* und *fiducia* in Frage stellt, sondern sich seine Kritik allein an deren verfehlter Zuordnung entzündet. Doch selbst wenn man in diesem nicht unproblematischen Rahmen zum Zwecke des Arguments verbleibt, ist es nicht leicht zu erkennen, was Bultmann jenseits der Kritik an orthodoxen und liberalen Verkürzungen konstruktiv vorschwebt.

²¹ Bultmann, Theologische Enzyklopädie, 34; beide Herv. von mir; vgl. ferner ebd., 87 und 103.

II.1. Drei mögliche Lesarten

Kann es einen Glauben nur mit einem theologisch eigens zu bedenkenden Vertrauen geben, bieten sich unterschiedliche Möglichkeiten an, die von Bultmann abgewiesene Zuordnung der drei Grundelemente der *fides* zu korrigieren:

(i) *Egalisierende Lesart*: Wie wir bislang gesehen haben, gilt Bultmanns Kritik einer Vorordnung der *notitia* gegenüber dem *assensus* und der *fiducia*, weil anderenfalls der Eindruck entstünde, dass die Wahrheiten des Glaubens «vorher», d.h. ohne Glaubensbezug theologisch gewonnen seien. Vielmehr macht er sich dafür stark, das Ineinander unterschiedlicher Sprechakte innerhalb religiöser Rede anzuerkennen, sodass eine Einheit von Mitteilung und Anrede, von assertorischer Bedeutung und performativem Modus entsteht.²² Einiges also spricht dafür, dass Bultmann die altprotestantische Aufgliederung des Glaubens als primär heuristisches Analyseinstrument ein- und desselben Vorgangs ansehen könnte, welcher sich gar nicht anders vollziehe als in diesen drei Modi, die dadurch strukturell – nicht unbedingt deskriptiv – gleiches Gewicht erhalten.

(ii) *Figur des Vierten*: Das durch die klassische Rechtfertigungslehre bedingte Gefälle einer an Paulus und Luther orientierten Theologie sorgt dafür, dass sich eine mögliche Vorordnung in der Beschreibung der *fides qua et quae* nicht auf eines der drei Strukturmomente beziehen kann, sondern allein auf etwas Viertes. Erinnern wir uns an Bultmanns Vorwurf gegenüber der Orthodoxie und dem Liberalismus, der in *beiden* Fällen auf den Verlust des einzig theologisch relevanten Gegenstandes hinausläuft, d.i. Gott;²³ dann also müssten auch *notitia*, *assensus* und *fiducia* gleichsam theozentrisch behandelt werden: als eine allein durch Gott gestiftete zustimmungsfähige Kenntnis des Glaubenden, der ganz bestimmt ist von der Macht, auf die er sein Vertrauen setzt und an die er «sein Herz hängt».

(iii) *Perspektivierende Auflösung*: (i) und (ii) werden sich kaum ausschließen und sind zudem beide in Bultmanns Schriften anzutreffen. Eine etwas andere, in seinem Werk nicht thematisch gewordene Strategie könnte nun darin bestehen, dem bisherigen Versuch der Hierarchisierung einer der Facetten der *fides* methodisch zu entsagen und an die Stelle generalisierter Aussagen solche zu setzen, die sich aus der Perspektive theologischer Beschreibungen ergeben. Bestimmte (Vor)Ordnungen wären dann sehr wohl möglich, während sich die Rechtfertigung für sie verschoben hätte: Es handelte sich

²² Vgl. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 288.

²³ Siehe nochmals Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, 34.

nicht mehr um materiale Programme von orthodoxer oder liberaler Einseitigkeit, sondern um relativ auf Beschreibungszwecke gerichtete Zugänge. Demnach hätte die altprotestantische Orthodoxie (die ja ihrerseits in eine ganz bestimmte geistesgeschichtliche Landschaft eingebettet ist) deskriptive Interessen gehabt, die sich offenbar durch kontingente Umstände in Theologie und Gesellschaft verschoben haben, wodurch wiederum als nötig empfunden wurde, andere – auch neue – Facetten des Glaubensbegriffs in liberaler Weise sichtbar werden zu lassen.

II.2. William James über Intellektualismus und Vertrauen

Indizien für die Lesarten (i) bis (iii) gibt es bei Bultmann sehr wohl; dennoch bleibt letztlich offen, ob er sich grundsätzlich für eine Gleichbehandlung von *notitia*, *assensus* und der *fiducia* stark macht oder doch einen strengeren Zugang favorisiert, der das orthodoxe Verhältnis umkehrt, indem der *fiducia* die strukturelle Priorität eingeräumt wird. Was nun folgt, ist der Versuch, diese striktere Lesart einmal probenhalber anzusetzen und die entsprechenden Konsequenzen für die Frage der «Glaubenskonstitution» zumindest skizzenhaft auszubuchstabieren. Der Gedankengang steht damit unter einem einladenden Konditional: Gehen wir mal davon aus, dass das Vertrauen gegenüber der zustimmenden Kenntnis ein Privileg genießt – wie könnte man sich dieses «unorthodoxe» Bild zurechtlegen und was folgte daraus theologisch? Wie angekündigt, holen wir uns dazu Unterstützung von William James, näherhin bei seinem berühmten Vortrag *The Will to Believe*²⁴ von 1897, der sich an einer ähnlichen Konstellation abarbeitet, wie dies Bultmann tut.

Ich erinnere an das Nötigste: James stellt seinen Text als einen *Essay zur Rechtfertigung des Glaubens* vor (128). Dazu führt er zunächst wichtige Unterscheidungen zum Begriff der «Hypothese» und der «Option» ein, die am Ende des Aufsatzes auf den religiösen Glauben angewendet werden. Im Mittelpunkt dieser Differenzierungen steht der Term einer «echten Option», die James gegeben sieht, wenn mindestens zwei Hypothesen vorliegen und diese – neben anderen Bedingungen – «lebendig» sind. Die Lebendigkeit der Hypothese und damit der Option ist bestimmt durch die individuellen Präferenzen sowie den lebensweltlichen und kulturellen Hintergrund (vgl. 129). Für einen Mitteleuropäer stellt es – so noch James – keine leben-

²⁴ W. James, Der Wille zum Glauben, in: Pragmatismus. Ausgewählte Texte. Mit einer Einleitung herausgegeben von E. Martens, Stuttgart 2002, 128–160; alleinstehende Seitenzahlen in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts II.3. auf diesen Text.

dige Option dar, sich für oder gegen eine bestimmte muslimische Konfession zu entscheiden, während das Christentum sehr wohl vor eine prinzipiell zu erwägende Alternative stellt (vgl. ebd.).

Die für James zentrale Frage lautet nun, welche Ressourcen wir anzapfen können, um uns im Fall von tatsächlich lebendigen (bzw. lebendig gewordenen) Optionen zu entscheiden. Dabei grenzt er sich von einem intellektualistischen Bild der Entscheidungsfindung ab, das durch Thomas Huxley und William Clifford verkörpert ist. Demnach gelte die Devise, dass ohne rationale Prüfung und solide Beweise einem Glauben stets abzusagen sei und die Vermeidung von Irrtümern in jedem Fall Vorrang genieße vor dem vermeintlichen Zwang der nicht rational zu rechtfertigenden Entscheidung (vgl. 134 & 144).

Damit ist eine ganz auf den Intellekt setzende Entscheidungsfindung für lebendige Optionen vorgetragen, gegen die James nun kritisch angeht. Seine Hauptthese lautet:

Die Gefühlsseite unseres Wesens darf nicht nur, sondern muß eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen entscheiden, wo es sich um eine echte Option handelt, welche ihrer Natur gemäß nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann; denn wenn man unter solchen Umständen sagt: «Triff gar keine Entscheidung, sondern laß die Frage offen!», so ist dies selbst eine gefühlsmäßige Entscheidung [...]. (138; im Orig. kursiv)

Aus diesem Votum sind drei Aspekte hervorzuheben. *Erstens* unterscheidet James zwei Arten von Entscheidungssituationen: diejenigen, in denen wir aufgrund von «reine[r] Einsicht und Logik» (138) urteilen, und diejenigen, in denen wir uns mit unserer «nicht-intellektuelle[n] Natur», unseren «Gefühlsstrebungen und Willensakte[n]» verhalten können – und sollten (137; vgl. 146). *Zweitens* hält James gegen den Intellektualismus von Huxley und Clifford fest, dass im zweiten Fall der «Einfluß des Gefühlslebens» nicht nur unvermeidlich erscheint, sondern auch «als berechtigter Entscheidungsgrund unserer Wahl anzusehen ist» (146). *Drittens* bleibt auch noch die agnostische Distanz von dem betroffenen, wovon sie sich abzugrenzen unternimmt, nämlich der Macht des «Gefühls» (vgl. 138), weil auch Unterlassungen im Praktischen Handlungen sein können.²⁵ Es gibt demnach Entscheidungssituationen, in denen die «Gefühlsseite» den Ausschlag zu geben hat.

²⁵ Zum Problem des Agnostizismus als Option jenseits der positiven oder negativen Entscheidung siehe S. Rosenkranz, Agnosticism as a Third Stance, in: *Mind* 116 (2007), 55–104.

James fügt nun einen zweiten Argumentationsschritt hinzu, der für unseren Zusammenhang von noch größerer Bedeutung ist. Es gebe Optionen, in denen die besagte «Gefühlsseite» nicht nur entscheiden könne oder ggf. müsse, sondern deren Wahrheit durch die dieser «Gefühlsseite» angehörenden Wünsche und Willensäußerungen ins Leben gerufen werde: «Der Wunsch nach einer bestimmten Art Wahrheit bringt hier die Existenz dieser besonderen Wahrheit zuwege.» (151) James erläutert dies an unterschiedlichen Fällen: «Haben Sie mich gern?» – die Antwort wird wesentlich davon abhängen, in welcher Weise ich diese Frage vortrage und in welchem Kontext sie gestellt wird; bringe ich dem anderen Zutrauen entgegen, wird das die (erhoffte) Antwort wahrscheinlicher machen (150). Es gibt jedenfalls keine objektiven Evidenzen, die losgelöst von diesen konkreten Zusammenhängen erlauben würden, derartige Fragen zu beantworten. Ähnliches gilt auch für kommunikativ umfänglichere Fälle; noch einmal James:

Ein sozialer Organismus irgendwelcher Art [...] ist das, was er ist, weil jedes Glied an die Erfüllung seiner Pflicht geht in dem Vertrauen [*trust*], daß die anderen Glieder gleichzeitig die ihrige erfüllen. Überall, wo ein erstrebtes Ziel durch die Mitwirkung vieler unabhängiger Personen erreicht wird, ist seine tatsächliche Verwirklichung eine bloße Folge des vorausgängigen, gegenseitigen Vertrauens der unmittelbar Beteiligten. Eine Regierung, ein Heer, eine Handelsgesellschaft, ein Schiff, eine Hochschule, eine athletische Truppe bestehen sämtlich nur unter dieser Bedingung [...]. (151)

Auch an diesem Votum sind drei Aspekte zu unterstreichen. *Erstens* wird explizit vom Vertrauen gesprochen, und zwar im Modus der Vorgängigkeit, nicht erst als Konsequenz aus Interaktionen mit anderen. *Zweitens* ist dieses Vertrauen stets an Handlungen gekoppelt; das Vertrauen bewahrheitet sich im Tun (mit Bultmann: «im Vollzug», s.o.) und das derart Bewahrheitete – der «soziale Organismus» – hat sein Dasein allein in dieser Tätigkeit. *Drittens* besteht die Wahrheit des im «vorausgängigen, gegenseitigen Vertrauen» Geschaffenen nicht anders als eine durch dieses Vertrauen wesentlich bedingte Wahrheit – einer Wahrheit, die Intellektualisten wie Huxley und Clifford verborgen bleiben muss, weil jene allein im Wagnis der Entscheidung sichtbar werden könnte.

II.3. Vorgängiges Vertrauen – Nachdenklicher Glaube

James resümiert entsprechend: «Es gibt also Fälle, wo eine Tatsache nicht eintreten kann, wenn nicht im voraus [sic.] ein Glaube an ihr Eintreten vorhanden ist», d.h. «*wo der Glaube [faith] an eine Tatsache bei der Hervorbringung dieser Tatsache mitzuwirken vermag*» (152). Auffällig ist, dass James die Terminologie wechselt: Er spricht nun nicht explizit vom Vertrauen, sondern vom Glauben, der an der Hervorbringung von Tatsachen beteiligt ist. Durch das obige Zitat zum «soziale[n] Organismus» sollte James jedoch klar gemacht haben, dass der hier verhandelte Glaube eben nicht quasi-platonisch als minderere epistemischer Zustand gemeint ist, sondern im Modus des Vertrauens zum Thema wird. Eigentümlicher ist die Verwendung von «Tatsache», denn gewöhnlich sind Fakten so definiert, dass sie gerade unabhängig vom Geglaubtwerden bestehen; dies verhält sich hier offenbar anders.

Die Frage lautet nun: Könnte dieses «Tatsachen gebärende» und insofern den Tatsachen vorgängige Vertrauen für die theologische Verortung der *fiducia* hilfreich sein? Wie schon angekündigt: Ich werde versuchen, die Frage in einem Konditional zu beantworten, das dazu einlädt hinzuschauen, welche Konsequenzen sich abzeichnen, wenn das Vertrauen die zudem klärungsbedürftige Vorordnung genießt.

Wenn sich James der «religiösen Hypothese» zuwendet, die wesentlich darin bestehe, dass «die wichtigsten Dinge die dem Ewigen nächsten» seien und dass es besser sei, schon jetzt an sie zu glauben (153), kommt dem Vertrauen eine doppelte Aufgabe zu. Zum einen ist es wesentlich darin involviert, diese «Hypothese» angesichts sich widersprechender Optionen zu ergreifen; zum anderen scheint das Vertrauen zusätzlich dafür zu sorgen, die «non-secular option», die es mit den «übergreifende[n] Dinge[n]» (ebd.) zu tun habe, zu einer *lebendigen* Option werden zu lassen. Es geht also nicht nur um eine Entscheidung, sondern zunächst darum, dass es überhaupt etwas zu entscheiden gibt.

Es ist dieses zweite Element, das theologisch interessant sein dürfte – deshalb nämlich, weil es ganz grundsätzlich in das Bild des religiösen Glaubens eingreift.²⁶ (a) Würde die *fides* – wie in der altprotestantischen Orthodoxie geschehen – von der *notitia* her bestimmt, ginge es um bestimmte Glaubensinhalte, die ihrerseits das Vertrauen in sie rechtfertigten, und zwar ohne dass für ihr Verständnis notwendigerweise auf den, der für diese Inhalte steht – Gott –, Bezug

²⁶ Eine anders gelagerte Hinsicht, in der James auch theologisch interessant sein könnte – eine apologetische –, arbeitet D.-M. Grube aus: William James and Apologetics. Why «The Will to Believe»-Argument Succeeds in Defending Religion, in: NZSTh 46 (2004), 306–329, bes. 325f.

genommen werden müsste. Wird die *fides* nicht derart entpersonalisiert, sondern von der *fiducia* her charakterisiert, wird nicht primär auf Inhalte verwiesen, sondern auf den, dem sich allererst diese Inhalte verdanken. Man stimmt *etwas* zu, aber man vertraut auf *jemanden*. (b) Die als *fiducia* bestimmte *fides* ist immer schon ein tätiger Glaube, denn erst im Handeln kann sich Vertrauen einstellen. Während das Vertrauen mit uns beginnt (was keineswegs gänzliche Aktivität meint), beginnt die Vertrauenswürdigkeit mit dem anderen (was keineswegs gänzliche Passivität meint),²⁷ wobei es sich für den anderen ebenso darstellt. Ebenso beim Glauben, der bei einem selbst beginnt, aber als Glaubwürdigkeit (also auch: des Glaubens würdig zu sein) wesentlich von dem abhängt, dem man glaubt: In diesem Sinn ist der sich in der Glaubwürdigkeit manifestierende Glaube der von einem anderen *anerkannte Glaube*. (c) Verliert dieser Glaube seine Anerkennung (geht ihm also seine Glaubwürdigkeit ab), sofern man selbst nicht mehr zu glauben beginnen kann, erweist sich die Wahrheit, an die geglaubt wurde, nicht einfach als falsch. Dies wäre im orthodoxen Modell der Fall, während im Vertrauensbruch das Geglaubte in semantischer (*meaning*) wie in existentieller Hinsicht (*significance*) in die Sinnlosigkeit abgeleitet.²⁸

Von einer Vorordnung des Vertrauens gegenüber den anderen Momenten der *fides* ist bislang jedoch noch nicht die Rede gewesen. Um welche Art der Vorordnung könnte es sich handeln? Um eine *temporale* vielleicht, wonach *erst* vertraut werden müsse, um *dann* zustimmend zur Kenntnis zu nehmen? Nun hielt ich eingangs fest, dass es keinen Glauben im Personalen gebe, der nicht zugleich mit Vertrauen einher ginge; und dass es kein personales Vertrauen gebe, das nicht zugleich mit Glauben verbunden wäre. Selbst ein zeitlich begrenztes Vertrauen ohne Inhalt wäre ein recht seltsames Phänomen. Könnte es sich eher um ein *begründendes* Verhältnis handeln, sodass das Vertrauen die Inhalte fundierte? Nun bestehen, gemäss der Voraussetzung, die Inhalte gar nicht unabhängig vom Vertrauen, werden also nicht einer «vertraulichen» Begründung zugeführt; vielmehr bringt die angebliche Begründungsinstanz (das Vertrauen) das angeblich Begründungsbedürftige (die «Tatsachen») schon «mit sich». Dann aber haben wir es mit einer *strukturellen* Vorordnung zu tun, weil das Vertrauen nicht den Zugang zu den ohnehin bestehenden

²⁷ Dazu I.U. Dalférth, Trust and Responsibility, in: FZPhTh 53 (2006) 1/2, 73-104, bes. 91f.

²⁸ Das Vertrauen von seinen Negativitäten, dem Bruch, der Erosion her zu beschreiben, ist ein ganz Kierkegaardscher Zug; für diesen Zugang vgl. C. Welz, Vertrauen und Versprechen (RPT 48), Tübingen 2010.

Tatsachen liefert, sondern die Tatsache überhaupt zur Tatsache macht. Eben dies ist ja James' zitierte These.

Eine derart verstandene *fiducia*, die strukturell allen weiteren Momenten der *fides* vorangeht, dürfte einem Lutheraner wie Bultmann (Luther selbst war sicher keiner) sympathisch und fremd zugleich vorkommen. Der post-orthodoxe Zug von James' Reserve gegenüber dem intellektualistischen Dualismus von Verstand und Gefühl, gepaart mit dem Gebot, «Mut», «Instinkt» und «Herz» zum Schweigen zu bringen, stellt nicht nur für den Pragmatisten, sondern auch für den systematisch engagierten Neutestamentler lediglich einen «neue[n] Götze[n]» dar (157; vgl. 154).²⁹ Zudem trifft sich die James'sche Wertschätzung für den vertrauenden Glauben mit der ja durchaus reformatorischen, aber immer wieder vernebelten Einsicht, dass die Wahrheit des Glaubens weder von Gott, noch von der – vertrauenden – Beziehung zu ihm losgelöst werden kann. Diese Wahrheit besteht eben nicht «aseitatisch» *per se*, sondern kommunikativ *pro nobis* – womit ihre unvermeidliche Relativität angesprochen ist, jedoch wiederum nicht in dem notorisch unterstellten Sinn, Gott gerate nun in die humane Abhängigkeit, sondern in dem Sinn, dass diese Wahrheit einen Bezug zu uns hat: Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben gibt es nur, wenn es vertrauende Sünder gibt; für den Misstrauenden gibt es diese Wahrheit nicht einmal als verneinbare! James' Angebot trifft sich nicht nur mit dieser reformatorischen Tradition, sondern erhellt sie wohl möglich, indem der Ereignischarakter der Wahrheit – d.i. ihre Zeitlichkeit – gegen jede orthodoxe Verobjektivierung verdeutlicht wird. *Wie das Vertrauen erst die Realität des Vertrauten sichtbar «entbirgt», so ist es auch im Ereignis des den Vertrauenden je herausrufenden Glaubens, dass dieser nur dort «zur Kenntnis» genommen wird, wo die fiducia als fides qua waltet; ohne sie muss ihr Gegenstand, die fides quae, «verborgen», ja nichtig bleiben.*³⁰ Anderenfalls aber wird ein nachdenklicher Glaube dem vorgängigen Vertrauen wirklich nachdenken können.³¹

Doch die Anleihen beim frühen Pragmatismus haben ihre Grenzen. Wenn die James'sche Denkfigur nicht sogleich als theologisch unverantwortlicher Konstruktivismus abgetan wird, nach

²⁹ Hans-Georg Gadamer hat mehrfach darauf hingewiesen, dass bei Bultmanns philosophischem Kronzeugen, Heidegger, eine pragmatistische Beeinflussung vorliege, siehe z.B. GW III: Neuere Philosophie I, Tübingen 1987, 113.

³⁰ Siehe dazu Bultmann, Glauben und Verstehen III, 23; ders., Theologie als Wissenschaft, 467.

³¹ Insofern aber ist Nachdenklichkeit ein Erlebnis von Freiheit; dazu H. Blumenberg, Nachdenklichkeit, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, 2. Lieferung, Heidelberg 1980, 57–61, hier: 58.

dem wir uns den Glauben im Sinne der Selbstwirksamkeit eigenhändig kreieren würden, so mag zumindest seine Terminologie für theologische Anliegen als unangemessen empfunden werden. Von «Hypothesen» und «Optionen» ist die Rede, ohne die Innen- von der Aussenperspektive deskriptiv zu unterscheiden, um so nun doch wieder denjenigen Eindruck zu vermitteln, gegen den treue Lutheraner – ganz zurecht – allergisch sind: die *fides* in das *dominium hominis* zu verlegen. Zudem mag bei James nur eine blosser Umkehrung der Orthodoxie gewittert werden, sodass die fehlgeleitete Vereinseitigung der *fides* auf die *notitia* formal wiederholt würde, insofern sich die Beschreibung nun alles vom Primat des Vertrauens zu erhoffen scheint. War es nicht gerade Bultmanns Bestreben, die Wahrheitsmomente von Orthodoxie und Liberalismus im besten Sinn zu konservieren und eben darin *beide* Seiten der *einen* Verkürzung zu überwinden – Gott, zumindest aber «Gott», nach allen Verlusten für die Theologie wiederzugewinnen?

Ohne Ende

Was also tun? Ich hatte ein einladendes Konditional angekündigt, nämlich unter der provisorisch zugestandenen Voraussetzung, die *fiducia* genieße einen strukturellen Vorrang, «hinzusehen», was daraus theologisch folgen würde. Ein solches Verfahren rechtfertigt sich, wenn sich das sonst im Reich des Selbstverständlichen Verbleibende etwas klarer abzeichnet. Daher verhält sich das von James inspirierte Konditional wie eine Leiter, die man wegwerfen kann, wenn man erst einmal höher gelangt ist. Ich habe mich jedoch – trotz Wittgenstein und Rorty – immer gefragt, warum man die Leiter zuweilen nicht behalten sollte; denn weiter zu klettern, mag nicht pragmatisch sein, wohl aber theologisch «mehr als notwendig».

— Dr. Hartmut von Sass ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und Associate Fellow am Collegium Helveticum.